

Ростислав ДИМЕРЕЦЬ

ПРОБЛЕМА СПАДКОЄМНОСТІ ВЛАДИ В ТРАКТАТІ
Ф. ПРОКОПОВИЧА «ПРАВДА ВОЛИ МОНАРШЕЙ»*

Проблема спадкоємності влади є однією з тих проблем, що постійно нагадують про себе у кризові періоди. Без вирішення питання про «легітимність» влади, тобто про ідентичність влади щодо тих критеріїв ідентичності, якими керуються суспільство або держава, що перебуває у кризовому стані, — існування їхнє неможливе. Можна навіть сказати, що кожна державна або суспільна криза є в тому чи іншому розумінні кризою формуючої певне суспільство або державу влади. Тому особливо важливим для аналізу кризових становищ у суспільстві або державі виявляється уміння вирізнити ті критерії ідентичності влади, на яких базується їхнє існування. Таке дослідження необхідно має передбачати аналіз історичного контексту, в якому певні критерії ідентичності влади набувають чинності, не ігноруючи при цьому тієї обставини, що водночас сама ця влада, явлена критеріями свого існування, задає в певному розумінні контекст розвитку історичних подій. З цієї точки зору, кожне історичне явище є феноменом влади, що не суперечить тому, що влади являються феноменами історичного буття. Криза настає саме тоді, коли між владою буття і владами, що є феноменами цього буття, втрачається зв'язок, тобто коли та чи інша «влада» перестає бути Владою. Тоді й говорять про втрату «владою» легітимності. Ось чому кожна «влада» так піклується про утримання легітимності, тобто про своє існування як феномена Влади. Оскільки феномен є розкриттям буття в історичному контексті, то «влада», як феномен Влади, є історичним явищем, тобто контекстом, в якому історія стає історичною подією. В момент розкриття в події історія перестає бути: це є момент смерті історії, і це є момент «влади», в контексті якої розкривається Влада. В момент події історія розкривається повністю і до кінця. В цей момент історія постає як історична

* У статті використано матеріал доповіді, зробленої автором на конференції «Transformation of East-Central Europe: projects, problems and achievement» в Центральньо-європейському університеті в Будапешті 19 жовтня 1997 р.

подія, водночас втрачаючи історичне буття. Таким чином, коли історичне буття постає у формі історичних явищ, утворюються розриви історичного буття, які й призводять до плюральності історичних феноменів, в тому числі й таких феноменів, як «влади». Оскільки в кожному історичному явищі історія розкривається повністю (в історичному явищі історичне буття не перебуває, але набуває себе, бо історичне явище є суттю історичного буття), то є оправданим розглядати певне історичне явище або певну історичну подію окремо, тобто як контекст, в якому повністю розкривається історичне буття, пам'ятаючи при цьому, що, розкриваючись в історичному явищі (припускаємо, що кожне явище є історичним), буття втрачає свою живу історичність і постає як історичний феномен.

Як приклад такого історичного феномена в даній статті зроблено спробу розглянути релігійну реформу Петра I, здійснену ним у тісному співробітництві з Феофаном Прокоповичем. Можна стверджувати, що ця реформа була саме реформою певної концепції легітимності влади. Вона не зводилась просто до впровадження нової церковної структури (синоду) замість Патріархату, вона змінила саму концепцію влади Російської держави, запровадивши модель, яка, як історичне буття, існує власне і досі, хоча й розкривається кожного разу у різних феноменах влади. У цьому сенсі явище петровських реформ, і, зокрема, релігійної реформи, можна розглядати як той контекст, що в ньому на той момент повністю розкрилось буття Російської держави, і який, у певному розумінні, виявився смертю цього буття – саме тому вже, що це було явище.

Феномен державної системи Петра I явився настільки не схожим на всі попередні феномени Російської держави, що одним з найактуальніших стало питання про відношення цього явища до російського державного буття, тобто питання щодо ідентичності, або, якщо вживати юридичні терміни, легітимності монаршої влади. Чи була Російська імперія – як буття, не як феномен – ідентичною Московській державі? Цим питанням задавались не лише слов'янофіли XIX століття, але й сам Петро I. Теоретичну відповідь на це питання й мав дати Феофан Прокопович.

Але перш ніж розглядати внесок Прокоповича до російської концепції влади, варто коротко переглянути хід подій, що передували залученню його Петром I до виконання своїх реформаторських починань.

Петро I розпочав свою релігійну реформу після смерті патріарха Адріана 16 жовтня 1700 р. За прикладом свого батька, царя Олексія Михайловича (1629 – 1676), Петро звернувся за підтримкою не до московських церковних ієрархів, а до Києва. Для безпосереднього виконання своїх планів він залучив ігумена Нікольського монастиря Стефана Яворського (1658 – 1722), який студіював богослов'я та інші науки в Київській академії та в Італії, тобто отримав стандартну на той час освіту за єзуїтською моделлю.

Приїхавши 1700 р. до Москви, Яворський був призначений за царським наказом митрополитом Рязанським і Муромським й отримав титул Екзарха Святішого Патріаршого Престолу, Наглядача та Управителя Церкви всієї Русі.

Невдовзі з'явився указ царя від 16 грудня 1700 р., за яким були скасовані церковні суди і розряди, та мали місце події 1700 – 1702 рр., коли знов набуло чинності Монастирське бюро, якому були надані усі адміністративні повноваження щодо церковної власності, судів та податків¹. Ця установа вперше була запроваджена ще 1611 р. загонами сільського та міського люду, керованого російською провінційною шляхтою, повторно конституїрована *Уложением* 1649 р., але врешті скасована 1677 р. Петро I, таким чином, повернувся у певному відношенні до реформ столітньої давності, які були зупинені завдяки діяльності патріархів Філарета (б. 1560 – 1633) та Никона (1605 – 1681; патріарх з 1652 до 1666), які у певному розумінні були прибічниками єкуменічної Візантійської релігійної традиції (патріарх Никон, наприклад, називав царя Олексія Михайловича «вселенським Царем та Самодержцем Християн»²). Однак, як вказує Йоан Мейєндорф у своїй статті «Церква та Держава»³, від часів Івана Грозного російські царі приймали титул «Царя всея Руси», а не титул Римського імператора, як це робили імператори Священної Римської імперії та сербські й болгарські царі. Концепція Русі як «Третього Риму» не була єкуменічною за своєю суттю, а, навпроти, була концепцією у певному відношенні помісною⁴. Ось чому вона неминуче мала зіткнутись із єкуменічною концепцією великих російських патріархів.

У пору своєї рішучої сутички з патріархом Никоном цар Олексій Михайлович знайшов підтримку серед українських та білоруських церковних діячів, багато з яких отримали освіту не лише в утворених за західним зразком академіях, приміром якої може бути академія, заснована у Києві Петром Могилою, але й за кордоном, передусім в Італії⁵. Внаслідок цього Російська держава зіткнулась з новою, латинізованою, концепцією Російської церкви, яка неминуче була й новою концепцією Російської держави. Ця нова ідеологічна боротьба набула особливої гостроти під час царювання Петра I (1682 – 1725). Перед Петром постало завдання знайти ідеологію, за допомогою якої він міг би зміцнити ослаблу Російську державу. Ця ідеологія мала бути вільною як від крайнощів екуменізму, через які цар міг втратити підтримку свого народу у час, коли тон у європейській політиці задавали все міцніючі нації-держави, так і від римського католицизму, в якому держава та церква розглядались як незалежні одна від одної влади.

Шукаючи таку ідеологію, Петро спершу звернувся до Стефана Яворського. Але Яворський не збагнув справжню природу царевої турботи. Для Петра Великого недостатньо було бути проголошеним «виконавцем Божественної волі»⁶, йому треба було знайти механізм, завдяки якому «Божественна воля» перебувала б у Російській державі завжди.

Саме концепція такого механізму й була розроблена Петром Великим у співробітництві з Феофаном Прокоповичем.

Ф. Прокопович (1681 – 1736), у минулому ректор Київської академії, став радником та політичним апологетом Петра I. Після навчання у Київській академії він навчався в Римі в грецькому Коледжі св. Афанасія впродовж чотирьох років. Він був добре знайомий з новими політичними концепціями, що постали на Заході, і, зокрема, з теоріями Гуго Гроція (1583 – 1645), Томаса Гоббса (1588 – 1679) та Самуеля Пуфендорфа (1632 – 1694)⁷.

1 червня 1718 року цар викликав Прокоповича з Києва й призначив його єпископом Псковським та Нарвським. У 1719 р. Феофан приготував «Регламент, або Статут Духовного колегіуму»⁸. Декларований указом імператора від 25 січня 1721 р., «Регламент» відкривався маніфестом царя, в якому Петро I заявляв, що він, як верховний повелитель, має Божественну владу для встановлення та корегування віри і що

внаслідок цього він вирішив навести порядок в Російській церкві, застосовуючи даний статут⁹. Критикуючи стару Патріархальну систему, цар проголошує, що колишня церковна адміністрація призвела до занепокоєнь у царстві «через існування єдиного, особливого церковного правителя (патріарха). Бо простий люд не розуміє, яким чином церковна влада відрізняється від самодержавної, і, скоріше, ніяковіючи з огляду на велич та почесні, пов'язані з особою Верховного Пастиря, вони вважають, що такий правитель є таким чином і другим Повелителем, чия влада є рівною владі самодержця, або й навіть більшою за неї, і що Церква є іншою й кращою державою (чи царством), і що так люди самі звикають міркувати на кшталт цього».¹⁰ У такій ситуації, жаліється цар, люди не знають, ані кому підкорятись, ані кому жалітись. На думку Петра, головною трагедією держави є розкол влади. Він вважає, що влада – це єдине ціле й тому не може бути розділеною. Петро I вдався до релігійної реформи, щоб подолати невизначеність ідеологічного становища в тогочасній Росії.

Реформа була теоретично обґрунтована завдяки розробленій Петром Великим та Феофаном Прокоповичем концепції нероздільної єдності між Богом, державою та народом. Роль Церкви внаслідок цього була зведена до ролі державного міністерства, бо саме держава (самодержавство) й була в цій реформі концептована як Церква¹¹.

В основі цієї концепції лежало загальне уявлення про волю, пов'язану із правдою. Може здатися, що необхідність в такого роду концепції для державотворення була засвоєна Прокоповичем під впливом нових політичних теорій, які він вивчав за кордоном. Однак варто звернути увагу на те, що, на відміну від таких мислителів, як Гроцій, Гоббс та Пуфендорф, яких цікавило встановлення зв'язку між волею та правом, і тих, хто, подібно до Джона Локка та Монтеск'є, намагався встановити відношення між волею та законом, Прокопович бажав поєднати волю та правду. Прокоповичеве використання поняття «правда», в якому поєднуються значення слів «істина», «право», «закон» та «влада» – в пропорції, залежній від обставин, – є вельми характерним для російської політичної думки¹².

Згідно з Прокоповичем, правда розкривається водночас у волі Бога, волі царя й волі народу, при цьому вважається, що три ці волі суть одне й те саме. Важливо зазначити, що до

ототожнення волі Бога із волею царя, яке було загально-прийнятим у російській політичній думці від часів Івана III, Феофан додає концепцію третьої волі (волі народу). Свою теорію він розвиває в трактаті «Правда волі монаршої» (1722), який був написаний з безпосередньою метою надати теоретичного обґрунтування закону Петра I про спадкоємництво.

Петро I був стурбований питанням створення такого механізму передачі монархічної влади, при якому вона б не втрачала своєї ідентичності. Оскільки він не зміг обернути свого сина Олексія до своєї самодержавницької ідеології (внаслідок чого Олексія було страчено у 1718 р.), Петро видає у 1722 р. «Правила наслідування», згідно з якими цар мав право за своєю волею встановлювати собі наступника. Проблема, однак, не могла вважатись вирішеною доти, доки природу монархічної влади не було теоретично визначено.

Оскільки воля монарха є тим механізмом, за допомогою якого проявляється монархічна влада, і, як сказано в «Регламенті»: «Владою монарха є Самодержавство, якому сам Бог повелів коритись як совісті»¹³, воля монарха походить від його влади і, таким чином, від Бога.

Однак треба було відповісти ще на два важливих запитання:

- 1) Яким чином Божественна влада надходить до царя?
- 2) Що слід робити народу у випадку, коли цар помирає, не проголосивши своєї волі щодо престолонаслідування?

Щоб відповісти на ці питання, Прокопович пише трактат «Правда волі монаршої», в якому він встановлює, що в обох випадках Божя воля є опосередкованою у волі народу¹⁴. У першому випадку народ, який розглядається не як якесь об'єднання індивідів, а як нероздільна сутність, повністю віддає або передає свою волю, яка є те саме, що й Божя воля, монарху¹⁵. У тому ж разі, коли монарх помирає, не проголосивши свою волю щодо наслідування, тоді, каже Прокопович, народ має сам здогадатися, якою та воля могла би бути¹⁶.

Прокопович, звичайно, не розвиває усього того змісту, що криється в його теорії стосовно волі народу та його ролі у встановленні самодержавства. Однак ми можемо вивести з його трактату, що після того як Церква втратила ту роль, яку вона відігравала в Російській державі, її функції були перейняті (концептуально принаймні) російським народом. Це не дало, звичайно, російському народові ніяких прав, у західному

значенні цього слова, але надало йому фактично духовне право вимагати «правди», яка в цьому контексті означала передусім «владу». Стосовно саме такого розуміння поняття «правда» ми маємо характерний вираз у трактаті Прокоповича. Він каже: «сильні пишуть правду»¹⁷. Це – не цинізм. Суть полягає в тому, що правда, з точки зору Прокоповича, твориться сильнішими. Правда, що розглядається як влада, може походити лише від якоїсь іншої влади. Згідно з Прокоповичем, правда та воля об'єднуються у владі. Однак тут ще є дещо, на що я зараз маю лише тільки вказати: з теорії Прокоповича можна вивести, що там, де немає влади, немає і правди. Це означає, що, на його думку, не лише влада мусить бути оправданою, але що правда також, у свою чергу, не може існувати без влади. Ця концепція різко відрізняє теорію Феофана Прокоповича (і, звичайно, Петра Великого) від західних концептів політичної влади. Якщо для Гоббса влада – це насамперед *воля* індивіда бути, мати та діяти; якщо для Локка влада – це понад усе *змога* індивіда бути, мати та діяти; якщо для Пуфендорфа влада – це насамперед *свобода* індивіда бути, мати та діяти, то для Прокоповича влада бути, мати та діяти, яка є правда, – це злиття воєдине Божої свободи, самодержавної могутності та народної волі. На відміну від Гоббса, Локка та Пуфендорфа, Прокопович цікавиться не індивідами (він їх, здається, просто не помічає), але народом як єдиним цілим, тобто чимось, що не лише важко визначити, але й важко уявити.

Можна зробити, таким чином, висновок, що Феофан Прокопович, натхненний реформами Петра Великого, розвинув у своєму трактаті «Правда волі монаршої» теоретичну модель зв'язку між поняттями «воля», «правда» та «влада», зв'язку, який можна вважати характерною рисою російської інтелектуальної та політичної історії.

ПРИМІТКИ

¹ И. Самарин, «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», в *Сочинения*, т. 5 (Москва, 1880); Ф. Терновский, «Метрополит Стефан Яворский. Биографический очерк», в *Труды Киевской Духовной Академии* (Київ, 1864).

² Н. Гиббенне, *Историческое исследование дела Патриарха Никона*, т. 1 (С-Петербург, 1882), с. 15.

³ И. Мейендорф, «Церковь и Государство», в *Русское зарубежье в год тысячелетия Руси* (Москва, 1991), с. 281-6.

⁴ Мається на увазі, що ця концепція вбачала Русь не розміщуваною у простори *oikoumene*, а, навпаки, такою, що вміщує *oikoumene* в собі.

⁵ Г. Флоровский, *Пути русского богословия* (YMCA-PRESS, Париж, 1983), с. 30-81.

⁶ И. Самарин, *там само*, с. 383-386.

⁷ Г. Гурвич, *«Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и её западноевропейские источники* (Юрьев, 1915).

⁸ *Полное собрание законов Российской Империи*, т. 6, с. 314. Хоча офіційно нова інституція називалась «Духовный Коллегиум», за нею закріпилась назва «Святейший Правящий Синод».

⁹ Там само.

¹⁰ Там само, с. 317.

¹¹ У цьому полягає іпостасійна схожість концепції влади Петра I з концепцією влади Івана IV. Але на відміну від Івана Грозного, який переконував себе, що влада Бога безпосередньо і повністю втілюється лише в «Царе всея Руси», Петро Великий вважав, що влада є втіленою у трійці: «Бог – Цар – народ», в якій кожна із складових є рівним і в той же час всеосяжним явищем. Можливо, у цьому стремлінні Петра I до певним чином понятої рівності (але не рівноправності) та всеосяжності проглядає певна його прихильність до поглядів Лейбниці, з яким він особисто спілкувався. Але у Лейбниці поняття «народ» ніколи не набуває такого значення, як то є у Петра чи Феофана, і «втілення» у Лейбниці осмислюється як «пере-втілення», «transsubstantiation», що відображає його постійне бажання досягти компромісу між католицизмом та протестантизмом.

¹² Можна сказати навіть більше – для слов'янської політичної думки. Усе залежить від пропорції: якщо загалом акцент робиться на «істині», що розуміється як розкриття Божественної влади у певному народі, то ми маємо боснійське «богумильство» або болгарське «павлікіанство» з їх феноменологічним розкриттям в історії південних слов'ян; у разі ж, коли на перше місце висувають «право» як владу вільної людини на нестримане існування, прикладом може слугувати Польща з її правами шляхти та *libeum veto*; прикладом країни, де наголос робиться на «законі», є, мабуть, Чехія, в якій лише певним чином виражена легітимна влада визначає право людини або цілого народу (наприклад, німців або словаків) на існування в межах держави; концепцію ж безумовної, необмеженої влади демонструє в тому чи іншому вигляді (навіть якщо це необмежене безвладдя – *беспредел*) Росія. Однак треба ще раз наголосити, що йдеться лише про акценти, хоча й досить характерні.

¹³ *Полное собрание законов...*, т. VI, с. 316.

¹⁴ Там само, т. VII, с. 604.

¹⁵ Там само, с. 624.

¹⁶ Там само, с. 627.

¹⁷ Там само, с. 616.